روش پلکانی مفهوم شناسی واژگان قرآن

محمدباقر سعیدی‌روشن *
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
(تاریخ دریافت مقاله: 1388/9/8 ـ تاریخ پذیرش نهایی: 1388/12/19)

چکیده

هدف نوشتار ذیل بررسی این مسأله است که واژگان بسیط قرآن در چه نوع معنایی استعمال شده است و با چه روشی می‌توان معنای مقصود آنها را باز یافت؟ در این مقاله با اشاره به سه نوع حقیقت لغوی، عرفی و شرعی و تحلیل مفاد وضع به ویژه از منظر اصولیان شیعه و بیان نقش بافت سخن و فرهنگ قرآن در ترسیم معنای واژه‌های آن، مفردات قرآن در سه گروه مفهوم لغوی، معنای عرفی و معنای خاص قرآنی دسته‌بندی می‌شود و آنگاه پی جویی گام به گام سه سنخ معنای وضعی، معنای عرفی متداول در عصر نزول و معنای برخاسته از بافت و فرهنگ خاص قرآن، به عنوان مولفه‌های موثر در شناخت مفاهیم قرآن معرفی می‌گردد که با روش تدریجی و گام به گام قابل دستیابی است.

کلیدواژه‌ها روش پلکانی، واژگان، حقیقت، معنای لغوی، مفهوم عرفی، حقیقت شرعی، وضع، بافت، فرهنگ قرآن، فرهنگ جاهلیت.

طرح مسأله

نقطه آغاز فهم معارف قرآن، شناخت صحیح معنای واژگان بسیط آن است. با توجه به این پیش‌فرض مبنایی، که معانی قرآن در قالب یک رشته الفاظ معیّن عربی، از سوی خداوند انتخاب شده است، شاید مهم‌ترین بحث تحلیل این مطلب باشد که آیا گوینده، این الفاظ را در مسمّیات حقیقی، با تمام اوصافشان استعمال کرده است و از این رو، این الفاظ بر مسمّیات حقیقی دلالت دارند یا بر مسمیّات و معانی عرفی؟ و یا فرض سومی

* تلفن: 09121536421ـ فاکس: 0251ـ2803090 Email: mbsaeidi@gmail.com

وجود دارد؟ این پرسش البته به شیوه سنتی در میان اصولیان مسلمان مطرح بوده است که آیا گوینده قرآن در کار برد لغت عرب به وضع جدیدی پرداخته یا الفاظ متداول در میان جامعه عرب را در معانی جدید استعمال کرده است (به طور مجازی) و آن گاه با کثرت استعمال، این معانی جدید به حقیقت شرعی بدل شده است؟ هر چند خاستگاه این دو سوال تفاوت‌هایی دارد، اما در هر صورت پاسخ به آنها، منوط به ایضاح مطالبی است که خواهد آمد.

اما پیش از آن لازم است به این نکته کلیدی اشاره گردد که مراد از روش پلکانی آن است که خواننده در یک فرایند معرفتی تدریجی، با لحاظ معنای اساسی (وضعی)، عرفی و معنای سیاقی در مسیر شناخت جامع یک مفهوم در یک موقعیت خاص از متن پیش برود و پس از آن با نگرشی فراگیر به کل متن، به تحلیل و بازیابی معنای یک مفهوم، چون ایمان، صبر، جهاد، فوز و مانند آن در قرآن بپردازد.

1ـ مفهوم حقیقت

از واژه حقیقت، درزبان شناسی و ادبیات، چند مفهوم مراد می‌شود که عبارت است از حقیقت لغوی، عرفی و شرعی. حقیقت لغوی یا معجمی، اصلی ترین نوع حقیقت است که مستند به وضع و معنای وضعی لفظ است (التهانوی، 213/1). حقیقت عرفی، بدین معنا توجیه می‌شود که واژه ها همواره در معنای لغوی خود برقرار نمانده بلکه به حسب نیاز در علوم مختلف، عرف‌های خاص و اصطلاحات ویژه به خود می‌گیرد. هر یک از علوم، اصطلاحات خاصّ خود را دارند. به طور مثال، علّت و معلول در لغت دارای معنای خاصّی است؛ امّا در فلسفه دارای معنای عرفی ویژه‌ای است. بنابراین حقیقت عرفی انتقال لفظ از معنای لغوی به معنای عرفی جدید است (عسکری، 50). حقیقت شرعی نیز مانند حقیقت عرفی به معنای کاربرد کلمات در معانی خاص شرعی است، مانند صوم، حج، صلاة و جز آن. البته باید توجه داشت که حقیقت عرفی خود بر دو نوع است؛ عرف عام که مربوط به یک جامعه زبانی است و عرف خاص که مربوط به علوم گوناگون می‌باشد و حقیقت شرعی، از این لحاظ عرف خاص به شمار می‌آید. در این که ماهیت حقیقت شرعی چیست و آیا بدین معناست که لفظ از معنای پیشین خود به معنای

جدید انتقال یافته یا آن که با حفظ معنای لغوی نوعی تخصیص و یا توسعه یافته است؟ آراء متفاوت است.[1]

2ـ مفاد وضع

این پرسش که از یک لفظ معنای حقیقی با تمام اوصاف اراده شده یا معنای عرفی، وابسته به این است که ماهیت وضع را چه چیز بدانیم. چنان که می‌دانیم به هنگام وضع، لفظ در ازاء معنا قرار می‌گیرد و قلمرو حقایق و معانی، افزون بر اشیاء و امور جزئی، مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه فلسفی، معقولات ثانیه منطقی، و مفاهیم گوناگون دیگر را نیز دربرمی‌گیرد. بر این اساس وضع الفاظ در ازاء *معنا*، به قاعده باید آن گونه باشد که تمامی این گستره را شامل شود. حال پرسش آن است که هنگام وضع، لفظ در ازاء چه چیزی قرار می‌گیرد؟ این مسأله از جمله مسائل بسیار مهمّ درباره مفاد وضع و همزمان ارتباط زبان با واقعیّت-های جهان خارج است که زبان شناسان و اصولیان مسلمان در آن ژرف اندیشی کرده‌اند. این پرسش به طور جدّ مورد توجّه آنان واقع بوده است که آیا الفاظ در ازاء صور ذهنی (صورتی که واضع هنگام وضع تصوّر می‌کند) اعتبار شده‌اند یا در ازاء ماهیّات خارجی؟ و یا آن که لفظ در ازاء معنا، بما هو معنا، با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن وضع شده است و حضور معنا در خارج یا ذهن از اوصاف زائد بر معناست و لفظ برای معنا بدون هیچ وصف زائد وضع شده است؟ فرض‌هایی قابل تصوّر است.

سیوطی در المزهر، این بحث را گشوده که آیا الفاظ در ازاء صورت ذهنی که واضع هنگام وضع تصوّر کرده وضع شده‌اند؟ یا در ازاء ماهیّات خارجی؟ در پاسخ می‌گوید: نظر ابواسحاق شیرازی دوّمی است و مختار خود وی هم همین است، امّا نظر فخر رازی و پیروانش رأی اوّل است. و سپس دیدگاه اسنوی (جلال الدین عبدالرحمن بن حسن) در شرح منهاج الاصول بیضاوی را نقل می‌کند که گفته: دیدگاه برتر آن است که گفته شود لفظ در ازاء معنا بما هو معنا، با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن وضع شده است. تحقق معنا در خارج یا ذهن از اوصاف زائد بر معناست، امّا لفظ برای معنا بدون هیچ

---

1. بنگرید: شریف مرتضی، *الذریعة إلی اصول الشریعه*، 1/355،13. (تحقیق: ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، 1348هـ .ق؛ لجنة تألیف القواعد الفقهیة و الاصولیة، *قواعد أصول الفقه علی مذهب الامامیة*، ص30-33.؛ محمود هاشمی، *بحوث فی علم الاصول، مباحث الدلیل اللفظی*، 1/178، حامد کاظم عباس، *الدلالة القرآنیة عند الشریف المرتضی*، ص105- 157.

وصف زائد وضع شده است؛ چه آن که برخی موارد است که موضوعٌ له جز در ذهن یافت نمی‌شود، مانند علم و جزآن (سیوطی، *المزهر فی علوم اللغه*، 42/1).

همین طور شوکانی (م 1255 هـق) نیز آراء اصولیان اهل سنت را گزارش کرده است (نک : شوکانی، 14 و 15).

اصولیان شیعه، به ویژه متأخران، این مسأله را به صورت ویژه بررسی کرده‌اند. نظریه غالب در این زمینه آن است که وضع الفاظ در ازاء معانی، مجرد از تمام لوازم آن است (نک : خویی، اجود *التقریرات*، 13/1) و رویکرد وضع الفاظ در ازاء ماهیّات خارجی، استقراء ناقص از معانی بوده و تنها مصحّح معانی حسّی موجود در خارج است؛ در حالی که الفاظ تنها دالّ بر معانی حسّی نبوده و در زبان، الفاظ بسیاری وجود دارد که دلالت بر مدلول‌های معنوی (اسم معنا) می‌نماید مانند: ایمان، شجاعت، حیاء، عفّت و جز آن (*العوادی*، 78).

محقق اصفهانی پس از بیان این مطلب که ملازمه میان حضور لفظ و حضور معنا، ناشی از وضع و التفات به آن است، می‌نویسد: موضوع و موضوعٌ له در وضع، طبیعت لفظ و طبیعت معناست نه وجود ذهنی یا خارجی آن‌ها؛ زیرا وضع برای انتقال است که نوعی وجود ادراکی است (غروی اصفهانی، 24/1). منظور از کلمهٔ *طبیعت* در عبارت فوق، همان *ذات* است.

آیت الله خویی می‌نویسد: موضوعٌ له (معنا) عام باشد یا خاصّ، به هر روی از مفاهیمی است که فی نفسه در مرحلهٔ تخاطب، قابل حضور در ذهن سامع است. پس الفاظ برای موجودات خارجی وضع نشده‌اند؛ زیرا آنها قابل حضور در ذهن نیستند؛ همین طور برای موجودات ذهنی نیز وضع نشده‌اند؛ زیرا موجود ذهنی نیز نمی‌تواند پذیرندهٔ وجود ذهنی دیگر باشد؛ بلکه الفاظ برای ذوات معانی وضع شده است که هر دو نحو وجود خارجی و ذهنی را در برمی‌گیرد، و آن ذوات معانی نه به اعتبار ذات و طبیعت خود، بلکه به اعتبار صدق و انطباقشان بر خارج، متّصف به سعه و ضیق می‌گردند (خویی، *محاضرات*، 52/1).

از معاصران، علّامهٔ طباطبایی که در نظریّه وضع گروی خود قائل به وضع تعیّنی است (طباطبایی، *حاشیه الکفایه*، 19) و معتقد است که وضع واژگان در دوران‌های نخست حیات بشر در برابر معانی مادّی و محسوس صورت گرفته، آنگاه به تدریج با استعمال در امور معنوی، معنای حقیقی یافته است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 319/2

و320). ایشان با تکیه بر عنوان غرض و غایت، تحـوّل مصـادیق را دگرگـون کننـدۀ معنـا نشمرده و می‌نویسد: «چراغ (سراج) برای ابزار روشنایی وضع شده، هر چند مصـداق اوّلیّـه آن چراغ روغنی، نفتی بوده و سپس الکتریکی شده. به همین منوال اسـت کلمـه میـزان و سلاح و مانند آن. این نکته ناشی از این واقعیّت است که مدار وضـعِ لفـظ در ازاء غایـت و غرض (معنا) است نه صورت مصادیق؛ بنابراین مادام که غرضِ سـنجش، نـوردهی و دفـاع برقرار است، نام ترازو (میزان)، چراغ (سراج) و سلاح باقی و بر مصداق‌های گوناگون صـدق می‌کند (همو، 10/1؛ 7/17).

امام خمینی در مورد مفاد وضع بر آن است که وضع الفـاظ بـرای حقـایق مطلقـه و معانی عامّه است. ایشان در ضمن یک بحث علمی در مفهوم «رحمن» و «رحیم» نخسـت دیدگاه اهل ظاهر را در معنی این صفات چنین می‌نویسد:

«علماء ظاهر گفته‌اند که «رحمن» و «رحـیم» مشـتق از «رحمـت» هسـتند و در آنهـا عطوفت و رقّت مأخوذ است. و از ابن عباس رضی اللّه عنه روایت شده که انّهمـا اسـمان رقیقان احدهما ارقّ من الآخر: الرّحمن الرّقیق، و الرّحیم العطـوف علـی عبـاده بـالرّزق و النّعم. و چون عطوفت و رقّت را انفعالی لازم است، از این جهت در اطـلاق آنهـا بـر ذات مقدّس تأویل و توجیه قائل شده و آن را مجاز دانند. و بعضی‌هـا در مطلـق ایـن نحـو از اوصاف از قبیل خُذ الغایات و اترک المبادی قائل شده‌اند ـ که اطلاق این‌ها بـر حـق بـه لحاظ آثار و افعال است نه به لحاظ مبادی و اوصاف است. پس، معنی «رحیم» و «رحمن» در حق، یعنی کسی که معامله رحمت می‌کند با بندگان. بلکه معتزله جمیع اوصاف حق را چنین دانسته‌اند یا نزدیک به این. و بنابراین، اطلاق آنها بر حق نیز مجـاز اسـت. و در هر صورت، مجاز بودن بعید است، خصوصا در «رحمن» کـه بنـابراین امـر عجیبـی بایـد ملتزم شد. و آن این است که این کلمه وضع شده برای معنایی که استعمال در آن جایز نیست و نمی‌شود، و در حقیقت این مجاز بلاحقیقت است. تأمّل».

ایشان با خدشه در دیدگاه اهل ظاهر نظر خویش را چنین بیان می‌کنند:

«و اهل تحقیق در جواب این گونه اشکالات گفته‌اند الفاظ موضوع است از بـرای معـانی عامّه و حقایق مطلقه. پس بنابراین، تقیّد به عطوفـت و رقّـت داخـل در موضـوعٌ لـه لفـظ «رحمت» نیست و از اذهان عامیّه ایـن تقیّـد تراشـیده شـده، و الا در اصـل وضـع دخالـت ندارد».

و آنگاه به این سؤال مقدّر می‌پردازد: «این مطلب بـه حسـب ظـاهر بعیـد از تحقیـق است، زیرا معلوم است که واضع نیز یکی از همین اشخاص معمولی بوده و معانی مجرّده

[82] و حقایق مطلقه را در حین وضع در نظر نگرفته. بلی، اگر واضع حق تعالی یـا انبیـاء باشند به وحی و الهام الهی، از برای این مطلب وجهی است، ولی آن نیز ثابت نیست».

در پاسخ به پرسش یاد شده می‌گویند: «بالجمله، ظاهر این کلام مخدوش است، ولی مقصود اهل تحقیق نیز معلوم نیست این ظاهر باشـد. بلکـه ممکـن اسـت در بیـان ایـن مطلب چنین گفت که واضع لغات گرچه در حین وضع معانی مطلقه مجـرّده را در نظـر نگرفته است، ولی آنچه که از الفاظ در ازاء آن وضع شده همـان معـانی مجـرّده مطلقـه است. مثلا، لفظ «نور» را که می‌خواسته وضع کند، آنچه در نظر واضع از انـوار مـی‌آمـده اگر چه همین انوار حسّیّه عرضیّه بوده ـ به واسطه آن که ماوراء این انوار را نمی‌فهمیـده ـ ولی آنچه را که لفظ نور در ازاء او واقع شده همـان جهـت نوریّـت او بـوده نـه جهـت اختلاط نور با ظلمت، که اگر از او سؤال می‌کردند که این انوار عرضیّه محدوده نور صرف نیستند بلکه نور مختلط به ظلمت و فتور است، آیا لفظ نور در ازاء همان جهت نوریّت او است یا در ازاء نوریّت و ظلمانیّت آن است؟ بالضروره جواب آن بود که در مقابـل همـان جهت نوریّت است و جهت ظلمت به هیچ وجه دخیل در موضوع له نیست. چنانکه همه می‌دانیم که واضع که لفظ «نار» را وضع کرده، در حین وضع جز نارهای دنیـائی در نظـر او نبوده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده همین نارهای دنیائی بـوده و از نـار آخرت و نار اللّه الْمُوقَدَةُ الَّتی تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَة (همزه، 6 و7) غافل بوده ـ خصوصاً اگـر واضع غیر معتقد به عالم دیگر بوده ـ معذلک این وسیله انتقال اسباب تقیید در حقیقت نمی‌شود؛ بلکه نار در ازاء همان جهت ناریّت واقع شده؛ نه آن که می‌گوییم واضـع خـود تجرید کرده معانی را، تا امر مستغرب بعیدی باشد؛ بلکه می‌گوییم الفاظ در مقابل همان جهات معانی ـ بی تقیید به قید ـ واقع شده، بنا بر این، هیچ جهـت اسـتبعادی در کـار نیست و هر چه معنی از غرائب و اجانب خالی باشد، به حقیقت نزدیکتر است و از شائبه مجازیّت بعیدتر می‌باشد. مثلا، کلمه «نور» که موضوع است از بـرای آن جهـت ظاهریّـت بالذّات و مظهریّت للغیر، گرچه اطلاقش به این انـوار عرضـیّه دنیاویّـه خـالی از حقیقـت نیست ـ زیرا که در اطلاق به آنها جهت محدودیّت و اختلاط به ظلمت منظـور نیسـت و همان ظهور ذاتی و مظهریّت در نظر است ـ ولی اطلاق آن بر انوار ملکوتیّه، که ظهورشان کاملتر و به افق ذاتیّت نزدیکتر اسـت و مظهریّتشـان بیشـتر اسـت ـ کمّیّتـاً و کیفیّتـاً ـ و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر است، به حقیقت نزدیکتـر اسـت و اطلاقـش بـر انـوار جبروتیّه به همین بیان نزدیکتر به حقیقت است و اطلاقش بر ذات مقـدس حـق جـلّ و علا، که نور الانوار و خالص از همه جهات ظلمت است و صرف نور و نور صرف می‌باشـد،

حقیقت محض و خالص است. بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است، و امّا نزد عقول مؤیّده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است. و همین طور، جمیع الفاظی که برای معانی کمالیّه، یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است» بنابراین، می‌گوئیم که در «رحمن» و «رحیم» و «عطوف» و «رئوف» و امثال آنها یک جهت کمال و تمام است، و یک جهت انفعال و نقص، و این الفاظ در ازاء همان جهت کمالیّه که اصل آن حقیقت است، موضوع است. و اما جهات انفعالیّه که از لوازم نشئه و اجانب و غرائب حقیقت است که بعد از تنزّل این حقایق در بقاع امکانیّه و عوالم نازله دنیاویّه با آنها متلازم و متشابک شده است ـ چون ظلمت که با نور در نشئه نازله مختلط گردیده ـ دخالتی در معنی موضوع له ندارد، پس، اطلاق آن بر موجودی که صرف جهت کمال را واجد و از جهات انفعال و نقص مبرّا است، صرف حقیقت است و حقیقت صرف. و این مطلب با این بیان، علاوه بر آنکه با ذوق اهل معرفت نزدیک است، با وجدان اهل ظاهر نیز متناسب است.

پس بنابراین، معلوم شد که مطلق این نحو اوصاف کمال که از تنزّل در بعض نشئات متلازم و مختلط با امری دیگر شده‌اند ـ که ذات مقدس حق جلّت عظمته از آن مبرّا است ـ اطلاقشان به حق تعالی مجاز نیست. و اللّه الهادی» (موسوی‌خمینی، 248ـ251).

نظیر همین تحلیل را استاد محقق، شهید مطهری در اطلاق واژه نور بر علم، ایمان و بر ذات خداوند متعال دارند. ایشان در این باره نوشته‌اند: «لفظ «نور» وضع شده است برای هر چیزی که روشن کننده باشد. ما به نور حسی از آن جهت "نور" می‌گوییم که خودش برای چشم ما پیدا است و هم پیدا کننده است و هر چیزی که پیدا کننده باشد می‌توانیم به آن "نور" بگوییم ولو آن جسم و حسی نباشد... وقتی ما نور را به این معنا گرفتیم، یعنی حقیقت پیدا و پیداکننده و دیگر بیش از این در آن نگنجانیم که پیدا برای چشم یا عقل و یا دل، و به این جهت کاری نداشتیم که چگونه پیدا است و پیدا کننده، به این معنا درست است که ما خدای متعال را هم "نور" بدانیم؛ یعنی حقیقتی است در ذات خود پیدا وپیدا کننده؛ به این معنا دیگر هیچ چیزی در مقابل خدا نور نیست؛ یعنی همهٔ نورها در مقابل خدا ظلمت‌اند؛ چون آن چیزی که در ذات خودش پیدا و پیدا کننده است فقط خدا است؛ سایر اشیاء اگر پیدا و پیدا کننده

هستند، خدا آنهـا را پیـدا و پیـدا کننـده کـرده اسـت: "الله نورالسـموات والارض" (مطهری، 4/98ـ104).

یکی دیگر از اصولیان معاصر می‌نویسد: «بنا بر آن چه گفته شد، ماهیت وضع قـرار دادن لفظ در ازاء معنا بما هو معنا صرف نظر از هر خصوصیتی است. از این رو اوصاف مسمیات که ناظر به خصوصیات مصادیق است در ماهیت وضع نهفته نیست. معنا در مقام ثبوت و تصـوّر همان *مفهوم مطلق* و بدون قید و شرط است که قابل انطباق بر خارج (هر چیـز بـه حسـب خود) و بر ذهن است که *لفظ* در ازاء آن *اعتبار* می‌گردد و منشأ دلالت تصوّری (خطور معنـا به ذهن با احساس لفظ) و همین طور دلالت تفهیمی (خطور معنا به ذهن از مخاطب آگاه و دارای قصد) برای مخاطب می‌شود.» (سیستانی، 145/1).

این نظریـه پیشـتر در دیـدگاه برخـی از اندیشـمندان مسـلمان نیـز بـوده اسـت. از فیلسوفان شیعه صدرالدین شیرازی از این رابطه با عنوان «روح معنا» یاد کـرده اسـت. او در تفسیر واژه «کرسی» می‌نویسد: «طریقه راسخان در علم و یقین این است کـه واژگـان را بر مفاهیم اصلی آنها باقی گذارند و تصرفی در معنا نکنند؛ لکـن تمـام تـوان را صـرف تحقیق در حقیقت این معانی نموده و به تجرید معانی آنها از امور زاید می‌پردازند؛ چنان که از روح معنی به واسطه غلبه بعضی از خصوصیات کـه نفـس بـه آنهـا عـادت کـرده، محجوب نمی‌مانند. مثلاً لفظ "میزان" برای "ما یوزن به الشی" که امـری مطلـق و عقلـی و روح معنای میزان است، وضع شده است؛ بدون این که مشروط به هیئت و صورت خاصی باشد و هر چیزی که مقیاسی برای شیئ باشد، اعم ازحسی یا عقلی، میزان شمرده می‌شود.» (صـدر الدین شیرازی ، 150/4ـ151).

همین طور فیض کاشانی با گزینش مثال"قلم" همین نظریه را پرداختـه اسـت کـه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ فلذا آن حقیقت وضع شده اختصـاص بـه مصـداق محسـوس یـا معقـول نداشـته، شـامل روح و حقیقـت معناسـت (نکـ : فـیض‌کاشـانی، 67/1ـ68).

یکی از اندیشمندان معاصر نیز این نظریه را چنین تقریر کـرده اسـت: «چـون الفـاظ برای ارواح معانی وضع شده است، نه برای قالب آنها و خصوصیتهای مصداق، سـهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلـی داشته باشد (جوادی آملی، 228/3).

مفاد تحلیل یادشده آن است که وضع، در واقع ایجاد نوعی پیوند میان معنـا و لفـظ است، بی‌آن که خصوصیتها و چگونگی مصداقهای گوناگون تـأثیری در نـوع ایـن پیونـد بگذارد. همین تحلیل زبان‌شناسانه در مفهوم‌شناسی وضع بسیاری از واژگان چون تکلـم، قدرت، حیات، علم، اراده، عظمت و مانند اینها جریان دارد.

مفهوم «علم» به اشتراک مفهومی، بر تمامی مصادیق آن اعم از حصـولی و حضـوری، بدیهی و نظری، ذاتی و اکتسابی، از پایین‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین مصداق، که علـم ذات باری به خود و افعال و صفات خود با حذف حیثیات امکانی است، صدق می‌کند.دستاورد درخور این تئوری زبان شناختی، در نگرش به مفاهیم قرآن کریم بسیار جدّی است.

براساس همین نظریه است که صاحبان آن از مجـازگرایی بـی‌ضـابطه در بسـیاری از مفاهیم قرآنی پرهیز می‌کنند. علامه طباطبایی در توضیح «تکلّم الهی» می‌نویسد: «آیـات قرآن و بیانات انبیای گذشته ظهور دارد که در این تعبیرها مجـاز و تمثیـل اراده نشـده است و اگر حمل بر مجاز روا بود، تمام سخنان مربوط به حقـایق الهـی، بـر امـور مـادی محض، تأویل می‌شد. از این رو تکلم الهی یک امر حقیقی اسـت کـه دارای آثـار واقعـی است؛ هرچند تعریف و حد کلام آن‌گونه که برای ما شناخته شده، از کلام الهی مسـلوب است؛ بلکه تکلم به معنای تفهیم و اظهار معانی مورد نظر که آثار واقعـی دارد، بـر خـدا اطلاق می‌شود». به عبارت دیگر گفتاری بـودن مسـتلزم بـه کـارگیری الفـاظ و اصـوات نیست، چه این که حقیقتِ کلام، کشف ما فی‌الضمیر به وسیله نـوعی از دلالـت و اشـاره است. امّا از آنجا که انسان نمی‌تواند مقاصد درونی خود را به صورت تکوینی بـه دیگـران برساند، الفاظ را که صداها و علامتهای اعتباری برای معانی اسـت، بـه اسـتخدام گرفتـه است؛ بنابراین، قوام کلام، همان فهماندن مقاصد است؛ نـه گفتـار و ایـن خصوصـیت در تمام پدیده‌های عالم، وجود دارد (طباطبـایی، 108/13ــ110) او همـین بیـان را در سجده همه عالم امکان برای خداوند: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّماوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» یـاد آوری می‌کند و می‌گوید: حقیقتِ سجود، خضوع و انقیاد اسـت، کـه در همـه آفریـدگان هست (همان، 265/12ـ266).

از آن چه گفته شد دو نکته قابل اصطیاد است:

اولین نکته آن است که، ارتباط لفظ با معنا یک ارتباط قرار دادی و اعتباری در یـک جامعه زبانی است. از این رو هسته اساسی معنای هر واژه در پرتو قرار عقلایی یـا همـان

وضع نهاده می شود و مادام که آن واژه در آن جامعــه زبـانی حیـات و حضـور دارد، شناخت زبانی آن متوقف بر معنای وضعی آن است.

دومین نکته آن است که مفاد وضع اعتبار لفظ در ازاء معنا بما هو معنا، فـارغ از هـر امر دیگر است. از این لحاظ، هیچ نوع خصوصیت مصـداقی و یـا اوصـاف معنـایی در آن دخالت ندارد.

3ـ بافت سخن و معنای واژه در پرتوکاربرد

هر متکلمی، در یک عرف زبانی خاص، الفاظ موجود در آن زبان را بر اساس معانی پایه و مبتنی بر وضع و البته در بافت کلامی خود در درون یک بستر خاص استعمال می‌کنـد. بر پایه این دیدگاه از آن جا که کلمات براساس وضع، دارای یک هسـتهٔ معنـایی اسـت، می‌تواند در کاربرد اهل زبان، به عنوان علائم و نشانه‌هـایی بـرای معنـا تلقّـی شـود. امـا موقعیّت واژه‌ها در متن کلامی و مسأله کاربرد، جنبه دیگری از مسأله معنـا را بـه میـان می‌آورد که در معنا شناسی جدید با عنوان معنای «نسبی» و در متون تفسـیری معنـای سیاقی و قرینه مدار شناخته می‌شود. این نوع معنا در واقع به حیثیّت اثبات معنا ارتباط می‌یابد.

یکی از معنی شناسان معاصر در تعریف معنای نسبی و معنای اساسی می‌نویسد:

«معنای «اساسی» کلمه، یک ویژگی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که همـواره در معیت با آن واژه است. اما معنای «نسبی» آن، نوعی دلالت ضمنی است که در زمینه-ای خاص و در اثر پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه، به معنای اساسی پیوسته و بـر آن افزوده می‌شود.» (ایزوتسو، 15، 16).

وی نظریه خویش را در انطباق با یکی از واژگان قرآن چنین توضیح می‌دهد: «کلمـه کتاب، در قرآن باشد یا خارج از قرآن، معنی اساسی خـود، یعنـی «نوشـته» را دارد. ایـن عنصر معنی شناختی ثابت را که هر جـا ایـن کلمـه بـه کـار رفتـه باشـد دارد و معنـی «اساسی» آن کلمه است؛ امّا این معنی اساسی، تمام معنی آن کلمه نیسـت. در ایـن جـا سیمای معنای دوم آغاز می‌شود. در قرآن کلمه کتاب همچون نشانه‌ای از یک مفهـوم و تصور دینی خاص که با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده، اهمیـت پیـدا کـرده اسـت. ایـن کیفیت، نتیجه‌ای از این واقعیت است که کلمه *کتاب* با ورود به دستگاه تصوری اسلامی، ارتباط خاصی با معنی کلمات مهم قرآنی همچون *الله*، *وحی*، *تنزیل*، *نبی*، *اهـل* (مـردم) در ترکیب اهل الکتاب (مردمِ دارای کتاب آسمانی) پیدا کـرد. از ایـن رو ایـن کلمـه در

زمینه قرآنی، باید در رابطه و نسبت با ایـن اصـطلاحات در نظـر گرفتـه شـود و همـین ارتباط به کلمه کتاب رنگ معنی شناختی خاص بخشیده است و ساخت معنـی ویـژه‌ای برای آن فراهم آمده است که اگر بیرون از دستگاه اسلامی باقی مـی‌مانـد هرگـز چنـان نمی‌شد. این بخش از معنا همان معنای *نسبی* است که جزئی بسیار مهم و بسیار مهمتر از خود معنی *«اساسی» است* (همان).

حاصل مطلب فوق، تأثیر بافت کـلام، یعنـی مجموعـه شـرایط مربـوط بـه گوینـده، مخاطب، هدف سخن و موضوع آن، در چگونگی تعین معنای واژه است. بـه بیـان دیگـر، مجموعه عناصر تشکیل دهنده بافت سخن، چارچوبی را فراهم می‌آورد کـه واژه در یـک جامعه زبانی، با حفظ هسته معنایی خود، تعین خاصی پیدا می‌کند و احیانـا تبـدیل بـه عرف خاصی می‌شود.

4ـ فرهنگ و ساختار قرآن

همان طور که پیشتر گفته شد، زبان، به مفهوم گفتار یک نهاد اجتماعی و مولود جامعـه است. به همین خاطر دگرگونی‌های اجتماعی، منشأ تحول در معانی کلمات و نشانه‌های زبانی می‌شود. با ظهور دین اسلام یکی از عمیق‌ترین تحـولات فرهنگـی و اجتمـاعی در جامعه عرب عصر جاهلی پدید آمد. قرآن، بینشی نو از هستی، حیات، انسان، ارتباط خدا با جهان، آینده جهان و انسان، و ارزشهای نوین اخلاقی، عبادی، آداب اجتماعی و عناصر فراوان به هم پیوسـته دینـی‌ای را در قالـب واژگـان رایـج در زبـان عـرب ارائـه داد کـه بنیادهای فکری و مفاهیم فرهنگی آن جامعه را بکلی دگرگون ساخت.

احمد بن فارس می‌نویسد: «عرب جاهلی، لغات، آداب، مناسک و قربانیهای خویش را داشت؛ وقتی خداوند اسلام را فرستاد، اوضاع دگرگون شد؛ باورهای نادرست منسوخ شد و الفاظی، از معانی خود به معانی تازه نقل شدند... و واژگانی چون مؤمن، مسلم، کـافر و منافق پدیدار گردیدند و برای واژگانی دیگر چون صلاة، سجود، صیام، حج، زکات و جـز اینها نیز شروط و خصوصیاتی جدید نهاده شد.» (ابن فارس، *الصاحبی* 44).

به تعبیر احمد امین، قرآن بر واژگان عرب فرود آمد و در پرتو آن مـی‌تـوان فرهنـگ عقلی و حیات اجتماعی و اقتصادی آن روزگار را دانست. اما واژگـان، تعبیـرات و معـانی قرآن به تمامی، لغت عصر جاهلیت نیست؛ چـه آنکـه قـرآن کلمـاتی نـو، کـه در میـان مردمان جاهلی به کار نمی‌رفت، استعمال کرد. واژه‌ها را به معانی تـازه‌ای اختصـاص داد

که پیش از آن مطرح نبود؛ استعاره‌ها و مجازهایی ارائه داد که خارج از کاربردهای جاهلی بود (احمد امین، 53).

به گفته یکی دیگر از نویسندگان معاصر، با آمدن قرآن، برخی اصطلاحات عصر جاهلی چون: جنّت، فردوس، جنّ، ملائکه، حجّ، عمره و مانند آن، در قرآن نیز بر جای ماند و برخی اصطلاحات رایج عصر جاهلی دلالتشان دگرگون شد؛ گاه مفاهیم عام بر معانی خاصِ مورد نظر قرآن اختصاص یافت؛ مانند شریعت، رسول، صلاة و صیام و گاه دامنه برخی اصطلاحات رایج سابق توسعه یافت؛ چون: کفر، فسق، نفاق و...، قرآن در پرتو سیاق خود، بر پاره‌ای کلمات دلالتهایی داد که پیش از آن وجود نداشت. چنان که قرآن میان فلاح و فوز و اجر و ثواب، عذاب و عقاب، ریح و ریاح، غیث و مطر، نعمت و نعیم و... تمایز نهاد و هریک را در جایگاه معیّنی در کار بست. چنانکه مطر را در عِقابهای دنیوی و موضع عذاب و غیث را در خیر و برکت به کار برد. به دلیل همین خصوصیات است که مسئله ترادف در واژگان قرآنی منتفی می‌شود؛ زیرا هر واژه در جایگاه خود، معنای مخصوص خود را دارد (عوده خلیل عوده، 22).

کاربرد عناوین نور و ظلمت، بصیرت و نابینایی، معامله با خدا، رزق، ایمان، کرامت، تقوا تا حاقّه و صاخّة و اشراط ساعت و مانند اینها، در بردارنده مفاهیمی نو و حقایقی تازه درباره حیات، هستی و انسان و رابطه انسان با خدا بود که پیش ازآن سابقه نداشت.

واژگانی چون: قضا و قدر، تفقه، خشوع، تسبیح، دُنیا، برزخ، ساعت، خلود و جز اینها در لغت عرب و همین طور عرف جاهلیت، دارای معنایی است؛ اما در فرهنگ قرآنی، دارای معنایی متفاوت با دستگاه فرهنگی جاهلیت است. علّامه طباطبایی در تفسیر آیه 124 سوره طه، مفهوم عذاب در فرهنگ قرآن را از همین منظر تحلیل می‌کند (طباطبایی، 128/1ـ129). محقق شهید، سیّد محمّد باقر صدر، با تقسیم تفسیر بر دو نوعِ تفسیر لفظ و تفسیر معنا می نویسند: تفسیر معنا ست که دشوار است؛ چون موضوعات آن متعلق به ماورای حس و طبیعت است. ایشان آن گاه این پرسش را مطرح می‌کنند که قرآن خود را راهنمای همه دانسته پس چرا موضوعاتی را متعرض شده است که عموم مردم در تفسیر معنا و مقصود آنها با مشکل مواجه‌اند؟ پاسخ ایشان آن است که قرآن کتاب دین است و هدف اساسی آن ارتباط دادن انسان به عالم غیب و ایمان به غیب است (صدر، 297ـ298) بنابر این از جمله عناصر کلیدی در روش شناخت مفردات قرآن درنظر گرفتن ساخت و متن قرآن است که واژه در آن قرارگرفته است.

5ـ تحول معانی الفاظ در اثر دگرگونی تئوریها؟

آن چه گفته شد، بیان کنندۀ عرف ویژه قرآن و مایز فرهنگ و هان بینی آن است که در پرتو کاربرد واژگان در بافت ویژه قرآنی فراهم می‌ید. ما این مطلب تأییدی بر تغییر پذیری معانی الفاظ در اثر پیدایش تئوریهای علمی جدید نیست؛ آن چنان که برخی پنداشته‌اند (نکـ : سر وش، 130ـ301،258،132) این دیدگاه بر آن است که میان تحول تئوریهای علمی و دگرگونی معنای مفردات قرآن ارتباط برقرار است و معناها، مسبوق و مصبوغ به تئوریها هستند؛ در نتیجه به تبع دگرگونی تئوریها، معانی آنها نیز دگرگون می‌شوند. برای مثال، وقتی تئوری مربوط به کره نورانی بزرگی که کلمه شمس برای آن وضع شده است، تغییر کرد، معنای شمس هم تغییر می‌یابد؛ یعنی معنای خورشید، در گذشته جرم نورانی چرخان به دور زمین بوده است و اکنون معنای آن توده‌ای عظیم از گاز است که زمین به دور آن می‌چرخد. برابر این دیدگاه، در هر عصر باید آیات قرآن و متون دینی را بر مبنای معانی نوی که در پرتو دانشها و تئوریهای رایج آن عصر برای مفردات به وجود آمده است، معنا و تفسیر کرد و تحوّل معرفت دینی امری ضروری و اجتناب ناپذیر است (همان/130، 131، 132، 285، 301، 302، 350، 351 و 462).

همان طور که گفته شد، اولاً گر چه انس ذهنی انسان در مرحله نخست، به خصوصیات ابتدایی و مصادیق محسوس و ملموس معانی تعلق دارد، اما بیان شد که مفاد وضع به حسب تحلیل عقلی، همان اعتبار لفظ در ازاء معنا بما هو معنا فارغ از هر امر دیگر است. بنابراین، هیچ نوع خصوصیت مصداقی و یا اوصاف معنایی در مفاد وضع و تعیین معنای واژه دخالت ندارد. از این رو پیدایش تئوریهای جدید که باعث کشف خصوصیات تازه پدیده‌ها می‌شود، تأثیری در معنای الفاظ نداشته و موجب دگرگونی آنها نمی‌شود.

ثانیاً خواه بر این نظر باشیم که الفاظ در ازاء معانی، آن طور که عموم می‌فهمند، وضع می‌شود، یا بر آن باشیم که الفاظ در ازاء ماهیت معنا وضع می‌شوند، در هر صورت اوصاف و عوارض یک شیء، خارج از معنای آن شیء است؛ از این رو تحول تئوریها نمی-تواند منشأ دگرگونی معنای الفاظ گردد.

این نکته نیز لازم به تصریح است که انتساب قرآن به خدای متعال ونشأت یابی قرآن از علم احاطی خداوند نیز نمی‌تواند تأییدی بر تسری دادن اوصاف اشیاء در معانی آنها

گردد؛ زیرا قرآن به همان لغت و الفاظ مأنوس عربی نازل گردید تا حد نصاب هدایت برای عموم مردم فراهم آید. البته ممکن است مفاهیم قرآن در عین وضوح اجمالی، کنه و حقیقتشان نامعلوم باشد و در پرتو پیشرفت علوم و رشد عقلانی بشر، آشکار گردد و بهتر فهمیده شود؛ ولی آشکار شدن حقیقت و کنه معانی قرآن و فهم بهتر آنچه که به طور اجمال معلوم بوده، غیر از تأثیر تحول تئوریها در تغییر معانی آیات کریمه است (نکـ : رجبی، 61).

6ـ گروه بندی واژگان قرآنی

با توجه به مطالب پیش گفته، کاربرد واژگان عرب در قرآن را می‌توان در چند گروه دسته بندی کرد.

الف) معنای لغوی؛ خداوند قرآن را در میان مردم امی عرب نازل کرد. از کلمات و نشانه‌های مستعمل درزبان و لغت عرب برای رساندن پیام خود استفاده کرد. بنابراین اصل اولیه حفظ معنای وضعی این لغت است. از این رو برخی از واژه‌های عربی در متن قرآن کریم به همان معنا و مفهوم لغوی آمده است مانند: «تفسیر» از ریشه «فسر» که در معنی کشف و بیان است. ولا یأتونک بمثل الا جئناک بالحق واحسن تفسیراً (فرقان/33) و «عجز» و مشتقات آن که در معنی ناتوانی است.

ب) برخی از الفاظ در استعمال قرآن به مفهوم عرفی رایج در زمان نزول آمده است؛ مانند واژه عقد در تعبیر أوفوا بالعقود (مائده/1).

ج) برخی از واژه‌ها در کاربردهای متفاوت قرآن، هم در معنای لغوی وضعی، و هم در معنای جدید و عرف خاص فرهنگ قرآنی، به کار آمده است؛ مانند واژه صلوة، ضلالتو....

معنای اصلی واژه صلوة از ریشه «صلی»، به معنی دعا است (نکـ : راغب اصفهانی، ماده صلی) و یا این که این کلمه در لغت دو معنی دارد؛ یکی به معنای آتش و آن چه حرارت دارد و دیگر نوعی عبادت (ابن فارس، مقاییس اللغه، ماده صلی). در قرآن کریم این واژه به هر دو مفهوم لغوی آن آمده است. الذی یصلی النار الکبری (اعلی/ 12) همان کسی که وارد آتش بزرگ می‌شود. وصل علیهم ان صلاتک سکن لهم (توبه/103) صلوه در این آیه همان مفهوم لغوی یعنی دعا را دارد. اما صلوه در آیات متعدی نیز به معنای همان عبادت مخصوص در آیین محمدی است. مانند: اقم الصلوه لذکری (طه /14).

ضلالت از ریشه ضل در لغت به معنای از بین رفتن و تباه شدن چیزی در اثر استفاده ناصحیح است (ابن فارس، مقاییس اللغه، ماده «ضل»).

این واژه با اشتقاقات خود در قرآن، در معنی لغوی آمـده اسـت؛ماننـد: ألـم یجعـل کیدهم فی تضلیل، (فیل/3) قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ولا ینسی، (طـه/30) ظاهرا تعبیر فرزندان یعقوب نسبت به پدر نیز همین معنی لغوی را دارد. قالو تالله انـک لفی ضلالک القدیم (یوسف/95) و در معنی خاص دینی قرآنی یعنی گمراهی آمده است مانند: و من یتبدل الکفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل (بقره/10).

د) برخی دیگر از واژه‌ها نیز با حفظ معنای لغوی، در بافت قرآن کـریم، ویژگـی‌هـا و خصایصی به خود گرفته و مفهوم و تعین خاصی یافته است. همچون: مفهوم جهاد، تقوا، کرامت، ظلم، رزق، عبادت، توبه، هدایت و مانند آنها.

7ـ راهکار شناخت واژگان قرآنی

در پرتو آن چه گذشت، این نتیجه در خور اهمیت است که برای شـناخت معنـی الفـاظ مفرد قرآنی، باید سه مولفه در کنار هم در نظر گرفته شود.

نخست آن که باید معنای وضعی و لغوی کلمه مورد توجه قرار گیرد.

دوم آن که به منظور دست یابی به معنای عرفی کلمات، فرهنگ پیش از نزول قرآن مورد مطالعه واقع شود.

و سوم آن که افزون بر دو عنصر پیشین، بافـت و سـیاق قـرآن کـه واژه در آن قـرار گرفته، نیز باید در نظر گرفته شود و مورد کنجکاوی قرار گیرد.

در خصوص بافت قرآن کریم، باید این نکته افزوده شود که به منظور دست یـابی بـه همه معانی مورد نظر کلمه در قرآن کریم، باید تمام کاربردهای قرآنی بررسی و پژوهش گردد. به طور مثال، کلمۀ وحی در قرآن با حفظ معنای اصلی لغـوی، دارای کاربردهـای متفاوت و در نتیجه به حسب سیاق‌های مختلف دارای مفهوم خاصـی اسـت. بـه حسـب اصطلاح کلاسیک تفسیر و علوم قرآن، بسیاری از کلمات قـرآن دارای وجـوه[1] گونـاگون معنایی هستند. وجوه، لفظ مشترکی است که در چند معنا به کار مـی‌رود؛ ماننـد لفـظ «امت» که به سه معنا آمده: ملت، سنت و مدت. امت به معنـای ملـت در آیـه: «وکـذلک جعلناکم امة وسطا» (بقره/143). امت به معنای سیره و روش، مانند آیه «انا وجدنا آبائنـا

1. غالباً وجوه، به معناهای متعدد برای یک واژه گفته می‌شود؛ در مقابل، نظائر، بر الفاظ متعدد دارای یک معنا اطلاق می‌شود. وجوه را از این نظر با مشترک لفظی متمایز دانسته‌اند که مشترک لفظی دارای تعدد وضع است.

92 علی امة وانا علی آثارهم مقتدون» (زخرف/22). امت به معنای مدت، نظیر آیه «و قال الذی نجا منهما وادکر بعد امة» (یوسف/ 45؛ نک: سیوطی، *الاتقان*، نوع 39).

نتیجه

1. بیان شد که تعیین جهت‌گیری معنایی الفاظ مفرد قرآن، وابسته به لحاظ چند مطلب از جمله:بیان انواع حقیقت، تحلیل مفاد وضع، نقش کاربرد در تعین معنای الفاظ و مطالعه فرهنگ قرآن و تمایز آن از فرهنگ جامعه عصر نزول قرآن است.

2. در تحلیل مفاد وضع گفته شد که به حسب قانون عقلایی محاوره، الفاظ در برابر معنا با صرف نظر از هرحیثیت بیرونی دیگر، اعتبار می‌شوند.از این رو دگرگونی در مصادیق موجب تغییر و تحول در معنا نیست.

3. فلسفه وضع الفاظ، کاربرد آنها دربافت جملات و متن است. از این رو بافت سخن و مجموعه شرایط حاکم بر سخن، زمینه ساز تعین و تشخص معنای کلمات می‌شود. الفاظ با حفظ معنای وضعی خود که همان معنای اساسی یا پایه است، در بافت‌های مختلف کلامی، نوعی معنای نسبی به خود می‌گیرند.

4. قرآن به عنوان یک مکتب جهانی و همه جانبه، فرهنگی نو وتفسیری توحیدی از جهان هستی و جایگاه انسان و ارزش‌های اخلاقی، عبادی و اجتماعی عرضه کرد که تفاوت اساسی با زیر ساخت‌های فکری و فرهنگی جامعه عرب داشت. بدین لحاظ نگرش، فرهنگ، باورها، زبان آنان را به طور اساسی متحول ساخت.

5. کاربرد واژگان عربی در متن وحی قرآنی در چند گروه یعنی: مفهوم لغوی، معنای عرفی، معنای لغوی و عرف خاص قرآنی هر دو و نیز معنای خاص قرآنی‌قابل‌دسته‌بندی است.

6. با توجه به مطالب گذشته، راهکار شناخت معنا در الفاظ قرآن، یک راهکار پلکانی است که باید سه عنصر به طور متوالی در نظر گرفته شود.

نخست آن که باید معنای وضعی و لغوی کلمه مورد توجه قرار گیرد.

دوم آن که به منظور دست یابی به معنای عرفی کلمات، فرهنگ پیش از نزول قرآن مورد مطالعه واقع شود.

و سوم آن که افزون بر دو عنصر پیشین، بافت و سیاق قرآن که واژه در آن قرار دارد، در نظر گرفته شود و مورد کنجکاوی قرار گیرد.

فهرست منابع

1. ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغه*، دارالجیل، بیروت، 1410هـ.ق؛

2. همو، *الصاحبی*، المکتبة السلفیة، قاهره، 1910؛
3. امین، احمد، *فجر الاسلام*، دارالکتاب العربی، بیروت، 1975؛
4. ایزوتسو، *خدا و انسان در قرآن*، معناشناسی جهانی بینی قرآنی، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1368؛
5. تهانوی، محمد، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، دار صادر، بیروت، بی تا؛
6. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، انتشارات اسراء، چ1، قم، 1378؛
7. حامدکاظم عباس، *الدلالة القرآنیة عند الشریف المرتضی*، العراق، دار الشؤن الثقافیة العامة، ص127ص77-157؛
8. خویی، سید ابوالقاسم، *محاضرات فی الاصول*، قم، دار الهادی للمطبوعات، چ سوّم، 1410 هـق؛
9. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، [بی جا]، 1404هـ .ق؛
10. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، قم، 1383؛
11. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، 1373؛
12. سیستانی، سیدعلی، *الرافد فی علم الاصول*، به قلم سیّد منیر سیّد عدنان قطیفی، قم، نشر مکتب آیه الله سیستانی، 1414 هـق؛
13. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، انتشارات بیدار، قم؛
14. همو، *المزهر فی علوم اللغة و آدابها*، مکتبة البابی، الحلبی؛
15. شریف مرتضی، *الذریعة إلی اصول الشریعه*، ج1، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، 1348هـ ق؛
16. شوکانی، محمدبن‌علی‌بن‌محمد، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحقّ من علم الاصول*، دار الفکر، بی تا؛
17. صدرالدین شیرازی، محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، ج4، انتشارات بیدار، قم، 1366؛
18. صدر، سیّد محمد باقر، *المدرسه القرآنیه*، صدر، محمد باقر، المدرسه القرآنیه، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ط 1،1421هـ .ق؛
19. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، موسسه اعلمی مطبوعات بیروت، 1393هـ .ق؛

20. همو، *حاشیه الکفایه*، بنیاد علمی، فکری علامه طباطبایی، (نرم افزار اصول فقه، مرکز کامپیوتری نور؛
21. عسکری، ابوهلال، *الفروق اللغویة*، القاهره، مکتبة القدسی، 1353هـ .ق؛
22. العوادی، کاظم مشکور، *البحث الدلالی فی التفسیر المیزان*، *موسسه البلاغ*، بیـروت، 1421هـ .ق؛
23. عودة، خلیل عودة، *التطور الدلالی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القـرآن الکـریم*، مکتبـة المنار، چ1، اردن، 1405هـ .ق؛
24. غروی اصفهانی، محمدحسین، *بحوث فـی علـم الاصـول*، دفتـر انتشـارات اسـلامی، 1416هـق، ج1؛
25. فیض کاشانی، ملا محسن، *تفسیر الصافی*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعـات اول 1399هـ .ق؛
26. لجنة تألیف القواعد الفقهیة و الاصولیة، قواعد أصـول الفقـه علـی مـذهب الامامیـة، مجمع جهانی اهل بیت(ع)، 1385هـ .ق؛
27. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، صدرا، 1370، نرم افزار مطهر 3؛
28. موسوی خمینی، *آداب الصلاه*، موسسه تنظیم و نشر آثـار امـام خمینـی اول تهـران 1370؛
29. نایینی، محمدحسین، *اجود التقریرات*، تقریر ابوالقاسم خویی، قم، مصطفوی؛
30. هاشمی، محمود، *بحوث فی علم الاصول*، تقریـرات الشـهید الصـدر، مؤسسـة دائـرة معارف الفقه الاسلامی، 1417هـ .ق.

Bibliography

1. Ibn Faris, *Maqayis al-Lugha*,Dar al-Jil, Beirut, 1410A.H;
2. Amin, Ahmad , *Fajr al-Islam*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1975;
3. Tahanuwi, Muhammad, *Kashshaf Istilahat al-Funun wa'l 'Ulum*, Dar Sadir, Beirut, n.d;
4. Khu'i, Sayyid Abu'l Qasim, *Muhadarat fi al-'Usul*, Dar al-Hadi li'l Matbuat, Qum, 1410A.H;
5. Raghib Isfahani, Husayn, *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, Daftar-i Nashr-i Kitab, 1404A.H;
6. Suyuti, Jalal al-Din, *al-Muzhir fi 'Ulum al-Lugha wa Adabiha*, Maktaba al-Babi;
7. Sharif Murtada, *al-Dharia ila 'Usul al-Sharia*, Tehran University press, 1348A.H;

8. Shawkani, Muhammad ibn Ali, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min Ilm al-Usul*, Dar al-Fikr, n.d;
9. Sadr al- Din Shirazi, Muhammad, *Tafsir al-Quran al-Karim*, Bidar publications, Qum, 1987;
10. Sadr, Muhammad Baqir, *al-Madrasa al-Quraniyya*, Markaz al-Abhath wa'l Dirasat al-Takhassusiyya, Qum, 1421A.H;
11. Fayd Kashani, Mulla Muhsin, *Tafsir al-Safi*, Muassasa al-A'lami li'l Matbuat, Beirut, 1399A,H;
12. Mutahhari, *Ashna'i ba Quran*, Sadra Publications, 1991;
13. Hashimi, Mahmud, *Buhuth fi Ilm al-Usul*, Muassasa Da'ira Ma'arif al-Fiqh al-Islami, Qum, 1417A.H.